Supplément à la « Vie Spirituelle »
Septembre 1929

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Confirmation de la solution thomiste du problème de l'amour (1)

Examen des difficultés

Ces difficultés sont celles même que le Docteur Angélique a exposées au début de ses articles : Ia, q. 60, a. 5; IIa IIae, q. 26, a. 3. Elles sont relatives au fondement et à la fin de notre inclination naturelle primordiale, et aussi à ses rapports d'une part avec la charité infuse, de l'autre avec le péché et la réparation due à Dieu.

*
* *

Le fondement de notre première inclination naturelle

L'amour naturel, objecte-t-on, est fondé sur *l'union naturelle*. Or notre nature est très inférieure à la nature divine, elle en est fort éloignée. Et donc elle ne nous incline pas à aimer Dieu plus que nous.

(1) Ces pages, ainsi que celles dont elles sont la conclusion, sont empruntées à un ouvrage, *L'Amour de Dieu et la croix de Jésus*, qui va paraître aux éditions de *La Vie Spirituelle*, et qui est une étude de théologie mystique sur le problème de l'amour et les purifications actives et passives.

Saint Thomas répond : L'amour naturel est fondé sur l'union naturelle, c'est vrai, et c'est pourquoi nous sommes naturellement portés à nous aimer plus que le prochain qui est moins *un* avec nous que chacun avec soi-même. Mais *l'union naturelle* qui fonde cet amour *dépend* nécessairement *de Dieu auteur et conservateur de notre nature*; c'est Lui qui est toute la raison de notre existence et du bien qui est en nous, et c'est pourquoi nous sommes naturellement inclinés à l'aimer plus que nous, comme la partie aime le tout plus qu'elle-même. Chaque individu, dans les différentes espèces, est naturellement porté à aimer le bien de l'espèce, plus que le sien propre (la mère s'expose pour ses petits). Or Dieu n'est pas seulement le bien d'une espèce, il est le bien absolument universel et par essence. — La solution de la difficulté revient donc à ceci : le fondement prochain de l'inclination naturelle est notre nature, mais Dieu en est le fondement suprême (1).

*
* *

La fin de l'inclination naturelle primordiale

Revenons ici à la difficulté énoncée dans la position du problème : Tout ce qui est aimé par nous est aimé comme *notre propre bien*; or ce qui est la raison de l'amour est plus aimé que l'objet de cet amour, comme les principes sont plus connus que les conclusions. L'homme s'aime donc lui-même plus que n'importe quel bien aimé par lui, fût-ce le Bien suprême.

Nous voyons mieux maintenant le sens et la portée de la distinction déjà donnée par saint Thomas entre la *fin* de l'amour et *le sujet aimant*, auquel il est bon d'aimer Dieu plus que soi. « Lorsqu'on dit que l'ange et l'homme sont portés par leur nature à aimer Dieu en tant qu'il est *leur bien*, on se tromperait en voyant dans ces derniers

(1) Cf. I^a, q. 60, a. 5, ad 1 ; II^a II^{ae}, q. 26, a. 3, ad 1.

mots *la fin* ou *le motif* de cet amour. Notre nature ne nous porte pas en effet à aimer Dieu *pour* notre *propre* perfection (ce serait le subordonner à nous), mais à l'aimer pour lui-même. Ce qui est vrai, c'est que si Dieu n'était pas *notre* bien ou un bien *pour nous*, c'est-à-dire s'il n'avait *aucun rapport avec notre faculté d'aimer*, avec nous comme *sujet aimant*, nous ne pourrions l'aimer; il en serait ainsi si tout être ne dépendait pas nécessairement du souverain bien qui est Dieu (1). »

« L'homme ne veut-il pas le bien de son ami, alors même qu'il ne lui en reviendrait aucun avantage; à plus forte raison doit-il aimer ainsi son Créateur (2). »

« La partie aime le bien du tout, parce qu'il a un rapport de convenance avec elle, mais, loin de rapporter ce bien du tout à elle-même, elle se subordonne à lui » et, s'il le faut, elle se sacrifie pour lui (3).

Aimer c'est vouloir du bien à quelqu'un. Si nous voulons du bien à nous-mêmes, ce bien peut être inférieur à nous, ou supérieur à nous. S'il est inférieur comme la nourriture quotidienne, alors nous le voulons *à nous* et *pour nous*, nous le subordonnons à nous comme à une fin. S'il est supérieur, nous devons le vouloir *à nous*, mais pas *pour nous*; loin de le subordonner à nous, nous devons

(1) I^a, q. 60, a. 5, ad 2 : « Cum dicitur, quod Deus diligitur ab Angelo, *in quantum est ei bonus*, si ly *in quantum* dicat *finem*, sic falsum est. Non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris *ex parte amantis*, sic verum est : non enim esset in natura alicujus, quod amaret Deum, nisi ex eo, quod unumquodque *dependet* a bono, quod est Deus. » Item II^a II^ae, q. 26, a. 13, ad 3. C'est la distinction classique en théologie entre *la fin* proprement dite et *le sujet* (*subjectum cui*) auquel elle convient.

(2) S. Thomas : III Sent., d. 29, q. 1, a. 3, ad 2 : « Quamvis unicuique sit amabile quod *sibi* est bonum, non tamen oportet quod propter hoc, sicut *propter finem* ametur, quia est sibi bonum, cum et amicitia non retorqueat ad seipsum bonum, quod ad alterum optat : *diligimus enim amicos, etiamsi nihil nobis debeat inde fieri.* »

(3) II^a II^ae, q. 26, a. 3, ad 2 : « Bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est *sibi* conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat; sed potius ita quod *seipsam refert in bonum totius.* »

nous subordonner à lui, et c'est ce qui a lieu dans cet amour supérieur de concupiscence qu'est *l'espérance*, surtout lorsque cette vertu est unie à la charité. Enfin, par la charité, nous voulons à Dieu sa gloire, et à nous le salut pour glorifier Dieu éternellement. Ces deux formes de l'amour surnaturel de Dieu, loin d'être contraires à notre nature, œuvre de Dieu, lui sont parfaitement conformes (1).

Déjà dans l'ordre naturel, toute créature est naturellement portée à aimer son bien propre, pour le bien commun de l'univers, et de façon plus ou moins confuse, pour manifester la bonté du Créateur qui porte les mondes (2).

(1) I^a II^{ae}, q. 26, a. 4 : « *Amare* est *velle alicui bonum*. Sic ergo motus amoris in duo tendit : scilicet in *bonum quod* quis vult alicui, vel sibi, vel alii, et in *illud cui* vult bonum. » D'où la division suivante :

- AMOUR
  - de bienveillance
    - dans l'ordre de la grâce : charité :
      - Je veux la gloire de Dieu, auteur de la grâce.
      - Je veux mon salut pour glorifier Dieu éternellement.
      - Desidero Deum *mihi* et *formaliter* (non solum finaliter) *propter Deum*.
    - dans l'ordre de la nature : je veux la gloire de Dieu, auteur de ma nature, la manifestation de sa bonté.
  - de concupiscence
    - *de Dieu*
      - dans l'ordre de la grâce :
        - espérance vivifiée par la charité : je désire Dieu efficacement aimé plus que moi.
        - espérance informe : je désire Dieu inefficacement aimé plus que moi, II^a II^{ae} 17, 8.
      - dans l'ordre de la nature : je désire Dieu en me subordonnant à lui. desidero Deum *mihi*, sed jam *propter Deum finaliter*.
    - *des choses inférieures*, ex. : je désire la nourriture *à moi* et *pour moi*, en la subordonnant à ma vie, comme à une fin.

Cf. II^a II^{ae}, q. 17, a. 5 et 8 et Cajetan ; q. 23, a. 1 ; q. 25, a. 4 ; q. 27, a. 2 et 3.

(2) I^a II^{ae}, q. 109, a. 3 : « Bonum partis est propter bonum totius ; unde naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis *amat bonum proprium suum propter bonum commune totius universi, quod est Deus*. Unde et Dionysius dicit in l. *de div. Nom.*, c. 4, lect. 11, quod Deus convertit omnia ad amorem suiipsius. » Item I^a, q. 60, a. 1, ad 3 : « Sicut cognitio *naturalis* semper est vera, ita dilectio *naturalis* semper est recta, cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae

*
* *

Les deux difficultés précédentes, relatives au fondement et à la fin de l'inclination naturelle primordiale, se peuvent réunir en celle-ci : « *La nature revient toujours sur elle-même*, comme le montre l'instinct de conservation. Elle ne nous porte donc pas à aimer Dieu plus que nous (1). »

Saint Thomas concède qu'il en est ainsi de la *nature déchue* comme telle, à cause du péché originel et de ses suites; de ce point de vue il est certain que nous sommes portés à l'égoïsme (2) : « Quant à la *nature prise en soi*, dit profondément le saint Docteur, *elle revient sur elle-même non seulement en ce qu'elle a d'individuel, mais plus encore en ce qu'elle a de commun* avec les autres êtres. Chaque individu est en effet naturellement incliné à la conservation de son espèce plus encore qu'à celle de sa vie individuelle (qu'il est porté à sacrifier, s'il le faut, pour sa progéniture). A plus forte raison est-il incliné à tendre, à sa manière, vers le bien de l'univers, manifestation de la bonté divine (3). »

indita ab auctore naturae. » Cette inclination correspond à l'idée divine selon laquelle Dieu nous a créés, et à la loi éternelle qui dirige tous les êtres vers leur fin. « Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum », seu « est ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem » (I^a II^{ae}, q. 93, a. 1).

III *C. Gentes*, c. 24, § 3 : « Propter hoc (unumquodque) tendit *in proprium bonum*, quia tendit *in divinam similitudinem* et *non e converso*. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem. »

(1) I^a, q. 60, a. 5, 3^a objectio.

(2) I^a II^{ae}, q. 109, a. 3 : « In statu naturae corruptae homo ab hoc (a dilectione naturali Dei supra se) deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae *propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam.* » Item I^a II^{ae}, q. 85, a. 1.

De même saint Bernard parle de la « curvitas animae, quae creata est recta ». Voir l'index de ses œuvres : « curvitas ». — L'auteur de l'*Imitation* parle dans le même sens, l. III, c. 54.

(3) I^a, q. 60, a. 5, ad 3. — Item II Sent., d. 3, q. 3, ad 2 : « Natura

On insiste : « Mais plus on aime Dieu, plus on veut *jouir* de Lui. Or, c'est là s'aimer soi-même, ou se désirer le plus grand des biens. »

Saint Thomas répond : « Vouloir jouir de Dieu, c'est l'aimer d'un amour de concupiscence (auquel se rattache l'espérance). *Mais nous aimons Dieu par l'amour d'amitié plus que par celui de concupiscence*, car le bien infini et incréé qu'il est Lui-même est supérieur à la jouissance créée que nous pouvons avoir de Lui (1). »

« L'espérance nous fait tendre vers Dieu, comme vers le bien suprême à posséder et vers le secours efficace pour y parvenir; la charité nous fait tendre vers lui, en nous unissant à lui, pour que nous vivions et soyons non pas à nous, mais à lui, *ut homo non sibi vivat, sed Deo* (2). » C'est le commentaire théologique de la parole du Cantique des cantiques, II, 16 : « *Dilectus meus mihi, et ego illi.* »

Or cette inclination surnaturelle de la charité, loin d'être contraire à notre désir naturel du bonheur, lui est conforme; l'amour pur de charité ne saurait donc exiger le sacrifice de ce désir, mais il le surélève en nous faisant surtout vouloir notre salut pour glorifier Dieu éternellement.

*
* *

L'inclination naturelle primordiale et la charité infuse

Guillaume d'Auxerre disait, nous l'avons vu : soutenir que l'ange peut, sans la grâce, aimer Dieu plus que soi,

in se *curva* dicitur, quia semper diligit bonum suum : non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod *suum est*, sed in hoc quod *bonum est*; nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem vel apparentiam, nunquam ipsum amaret; non tamen propter hoc amat quod *suum est*; sed quia *bonum est*; bonum enim est per se objectum voluntatis. » Item *Quodl.* I, a. 8, ad 3.

(1) II^a II^{ae}, q. 26, a. 3, ad 3^m, et a. 4, ad 3.

(2) II^a II^{ae}, q. 17, a. 6, ad 3.

c'est dire qu'il peut, sans la grâce, vivre justement et saintement, ce qui est l'hérésie pélagienne (1). A l'ange en effet comme à l'homme, dit saint Augustin (2), s'applique la parole de saint Paul : « La charité a été répandue dans leur cœur, par le Saint-Esprit qui leur a été donné. »

Saint Thomas, loin de diminuer la portée de ce témoignage de saint Augustin, la fait mieux voir, en répondant : « Dieu, en tant qu'il est le bien universel, dont dépend tout *bien naturel*, est objet de notre amour naturel ; mais en tant qu'il est le *principe de notre béatitude surnaturelle*, il est l'objet de la charité infuse (3). » C'est la distinction entre Dieu, auteur de la nature, considéré comme du dehors, et Dieu dans sa vie intime, ou auteur de la grâce ; distinction que l'Église a toujours enseignée et a formulée de façon aussi explicite que possible par la condamnation de Baius (4). — La grâce et la charité sont du même ordre que la vision béatifique, que la gloire, dont elles sont le germe. Or ni l'homme, ni l'ange ne peuvent, par les seules forces naturelles de leur intelligence, voir Dieu immédiatement ; ils ne l'atteignent naturellement que par le reflet de ses perfections, l'homme dans le miroir des choses sensibles, l'ange dans le miroir de sa propre essence (5).

Sans l'affirmer aussi nettement que saint Thomas, saint Augustin avait formulé cette distinction, non seulement au sujet de l'homme, mais au sujet même des anges, dans la *Cité de Dieu*, l. XII, n° IX : « Qui leur avait donné, dit-il, la bonne volonté, sinon celui qui les avait créés avec cette volonté pure, ce chaste amour pour les faire adhérer à lui, *produisant à la fois leur nature et leur donnant la grâce, simul eis et condens naturam et largiens gratiam*? D'où il faut croire que jamais les bons anges

(1) *Summa*, l. II, tr. I, c. 4 : « ...sic juste et sancte vivit... quod est haeresis pelagiana. »
(2) *De Civitate Dei*, XII, c. 9.
(3) I^a, q. 60, a. 5, ad 4^m ; I^a, q. 12, a. 4 ; III Sent., d. 29, q. 1.
(4) DENZINGER, n° 1034.
(5) I^a, q. 12, a. 4.

n'ont été sans la bonne volonté, sans l'amour de Dieu. Quant aux anges infidèles, déchus de leur bonté originelle, ils sont devenus mauvais par l'abus de leur volonté, abus que n'a pu produire la *nature primitivement bonne* que lorsqu'une défaillance spontanée l'a séparée du bien (car on ne peut trouver dans le bien, mais dans l'éloignement du bien, la cause du mal). Comment cela se conçoit-il? Ou ils n'ont reçu qu'à un degré inférieur la grâce de l'amour divin (aut *minorem* acceperunt amoris divini *gratiam*, quam illi qui in eadem perstiterunt), ou, s'ils ont tous été créés dans une égale bonté, tandis que les uns sont volontairement tombés, la persévérance des autres implique un secours plus grand accordé à ceux-ci pour s'élever à cette plénitude de félicité, d'où ils ont la certitude de ne jamais déchoir (aut si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, *illi amplius adjuti* ad eam beatitudinis plenitudinem... pervenerunt). Il faut donc confesser, à la juste louange du Créateur, que ce n'est pas seulement des saintes âmes sur la terre, mais encore des saints anges, que l'on peut dire qu'en eux *l'amour de Dieu est répandu par l'Esprit-Saint qui leur a été donné.* » Ce texte de saint Augustin contient clairement la distinction de la nature et de la grâce, et puisqu'il est question des anges, on voit qu'il ne s'agit pas seulement d'une distinction entre la nature *déchue* et une grâce qui guérit (gratia sanans), mais entre la nature angélique la plus parfaite, toujours intègre, et une grâce qui l'élève (elevans) à un ordre supérieur, à un ordre non plus seulement angélique, mais proprement divin, au règne de Dieu par la participation à sa vie intime, et finalement à la vision immédiate qu'il a de lui-même.

*
* *

L'inclination naturelle primordiale et le péché.

Le mystère d'iniquité contenu dans tout péché soulève

une difficulté spéciale que saint Thomas a formulée ainsi : « L'amour fondé immédiatement sur la nature demeure, tant que celle-ci subsiste. Or on ne peut dire de l'homme pécheur, et encore moins du démon, qu'ils aiment naturellement Dieu *plus qu'eux-mêmes*, bien qu'ils conservent leur nature. Celle-ci ne les porte donc pas à aimer Dieu de la sorte. »

A cela saint Thomas répond en substance : Le pécheur et le démon n'aiment certes pas plus qu'eux-mêmes *Dieu comme auteur de la loi morale et juste juge*, ils se détournent de lui. Cependant leur nature les incline encore à aimer plus qu'eux-mêmes *Dieu comme auteur de leur existence et de la vie*, car ils continuent à aimer malgré tout l'existence et la vie que Dieu leur conserve, et à aimer par suite plus encore la source d'où procède toute la vie de l'univers. De ce point de vue le bien de Dieu n'est pas voulu comme objet distinct du nôtre, il ne fait pas nombre avec lui.

Par suite de cette inclination primordiale, le péché n'est pas possible à ceux qui voient Dieu face à face et en lui la souveraine bonté; il est possible au contraire chez ceux qui ne connaissent encore le Créateur que par ses effets et ses préceptes dont certains leur déplaisent. Ils peuvent ainsi se détourner de Dieu auteur de la loi morale, en continuant à aimer la vie physique et intellectuelle et confusément la source suprême de celle-ci. Le pécheur, sans y réfléchir, sans y prendre garde, en aimant l'existence, aime celui qui la conserve, comme dans un organisme une partie malade tient encore à la vie qui lui vient du tout (1).

(1) Cf. I^a, q. 60, a. 5, ad 5, et II^a II^ae, q. 34, a. 1 : Utrum quis possit Deum odio habere. — On a résumé cette doctrine en disant : « L'homme, bon gré mal gré, s'aime dans un plus grand que lui, dans quelque chose qui le dépasse... Il n'est individu, si dévoyé soit-il, qui ne garde au plus intime de lui-même cet amour profond de l'être et de la vie comme tels. Mais l'homme peut s'en tenir là : et ce faisant, sans doute il n'aura pas conscience d'aimer Dieu. Pourtant sans le nommer, c'est en réalité vers lui, être imparticipé et vie sans

*
* *

Mais comment, dira-t-on, y a-t-il tant de différence entre l'essence même de l'inclination primordiale de notre nature et les manifestations psychologiques concrètes, qui, même chez les baptisés, montrent généralement au début de la vie morale un véritable *égoïsme*, un amour désordonné de soi-même? Comment se fait-il que ce ne soit guère que dans la voie unitive que nous arrivions à conformer notre vie concrète à notre première inclination naturelle? et si celle-ci était aussi *droite* qu'on vient de le dire, pourquoi la mortification et la croix seraient-elles si nécessaires? Comment la doctrine de saint Thomas peut-elle se concilier avec le chapitre LIV du l. III de l'*Imitation* sur les divers mouvements de la nature et de la grâce?

Saint Thomas n'a pas laissé cette difficulté sans réponse. Il montre, Iª IIªe, q. 85, a. 1, que *l'inclination naturelle à la vertu est diminuée par le péché*, qui, surtout lorsqu'il se renouvelle, engendre une habitude contraire.

La nature reste la même, mais l'inclination naturelle ordonnée à l'acte bon est *diminuée* par l'acte mauvais, qui laisse après lui comme un obstacle au bien. Le péché originel a lui-même pour conséquence *quatre blessures* : la volonté, détournée de Dieu fin dernière surnaturelle et naturelle, est devenue faible pour le bien; l'intelligence est portée à l'erreur surtout dans la conduite de la vie; la

limites, que l'incline tout le poids de sa nature même... Il est possible de trouver encore en l'homme ce même amour naturel de Dieu, sous le mode toujours abstrait et universel d'autres amours, tel que celui de la vérité, de la science, du progrès, du bien moral et social... Il peut se faire que ces formes, sous lesquelles l'homme inconsciemment se représente Dieu et se porte vers lui, soient souvent entachées d'erreur. Elles ont toutes cependant ceci de commun que l'homme y voit un absolu dont il s'éprend... » CH. HÉRIS, O. P., *Mélanges thomistes* 1923, art. cit., p. 308.

sensibilité est inclinée à l'impatience, à la pusillanimité, et aussi à la sensualité (1).

Ces blessures, en voie de cicatrisation depuis le baptême si l'âme est fidèle, sont au contraire augmentées par les péchés personnels; d'où la concupiscence de la chair, celle des yeux, l'orgueil de la vie, et les sept péchés capitaux, principes de plusieurs autres (2). Si on lit les dix-neuf longues questions que saint Thomas a consacrées à ces sujets, on verra la nécessité de la mortification non moins dans sa doctrine, que dans celle de l'auteur de l'*Imitation*, bien que leur méthode diffère, spéculative et abstraite chez l'un, pratique et concrète chez l'autre.

Leur accord apparaît en ce que saint Thomas nous dit, IIª IIæ, q. 19, a. 6, de l'amour de soi : « Il y a un amour de soi *contraire* à la charité; c'est lorsqu'on met sa fin dernière dans son bien propre. Il y a un amour de soi *inclus* dans la charité; celui par lequel on s'aime en Dieu et pour Dieu. Il y a un amour de soi *distinct* de la charité, sans lui être contraire, lorsque nous aimons notre bien propre en lui-même, sans pourtant mettre en lui notre fin dernière. Ainsi l'espérance des bienfaits divins nous dispose à aimer notre bienfaiteur lui-même et pour lui-même (3).

Par là on s'explique fort bien que l'amour naturel de Dieu ou l'inclination naturelle à la vertu sont très diminués chez le pécheur, par les passions déréglées et les vices qui leur font obstacle (4), et comment au contraire la mortification et la croix mettent notre vie concrète en harmonie avec l'essence même de l'inclination primordiale de notre nature.

*
* *

Dernière difficulté relative à la souffrance réparatrice. Comment saint Paul a-t-il pu dire aux Romains, IX, 3 :

(1) Iª IIæ, q. 85, a. 3. — (2) Iª IIæ, q. 71 à 89. — (3) IIª IIæ, q. 27, a. 3. — (4) IIª IIæ, q. 25, a. 7, ad 2.

« *Je souhaiterais d'être anathème, loin du Christ, pour mes frères* » ? Cet acte de charité suprême paraît contraire à l'inclination naturelle, au lieu de s'harmoniser avec elle. De même saint Jean de la Croix, interrogé par Notre-Seigneur sur ce qu'il désirait, répondit : « Seigneur, souffrir et être méprisé pour vous », et sainte Thérèse : « Souffrir ou mourir. »

Tout ce que concède saint Thomas, à propos des paroles de saint Paul : « *Je souhaiterais d'être moi-même anathème, loin du Christ, pour mes frères* », c'est qu'un saint, dans un transport d'amour pour l'honneur du Christ et le salut de ses frères, désire, s'il le fallait, être privé de *la joie* de l'union divine, mais non pas de cette union même, *que seul le péché mortel peut détruire* (1). Et encore,

(1) Cf. *Commentarium in Epist. ad Romanos* IX, 3 circa haec verba *Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis* : « Dicit ergo anathema esse a Christo, id est, separatus ab eo, quod quidem fit *dupliciter*. *Uno modo per culpam*, per quam aliquis a caritate Christi separatur, eius praeceptum non servans... Sic autem Apostolus non poterat optare esse anathema a Christo pro quacumque causa... Est enim hoc contra ordinem caritatis quo quis tenetur Deum super omnia diligere et salutem suam plus quam salutem aliorum...

« *Alio modo potest aliquis esse separatus a Christo*, id est, A FRUITIONE CHRISTI *quae habetur in gloria*. Sic autem separari a Christo volebat Apostolus pro salute gentilium, nedum pro conversione Iudaeorum, secundum illud (Phil., I, 23) : « Desiderium habens dissolvi et cum Christo esse, multo magis melius; permanere autem in carne, necessarium propter vos. » Et hoc modo dicebat, *optabam*, scilicet si fieri posset, *anathema esse*, id est *separatus a gloria, vel simpliciter vel ad tempus propter honorem Christi*, qui est ex conversione Iudaeorum, secundum illud Prov. XIV : « In multitudine populi dignitas regis ». Unde Chrysostomus in libro I de Compunctione cordis (dicit) : *ita totam eius* (Pauli) *mentem devicit amor*, ut etiam id quod prae caeteris omnibus *amabilius* erat, *esse cum Christo, rursum idipsum*, quia ita placeret Christo, *contemneret*, sed et coelorum regna, quod videbatur laborum esse remuneratio pro Christo, *nihilominus cedere pateretur*. » — Voir aussi II[a] II[ae], q. 182, a. 2; q. 27, a. 8, ad 1 : « Volebat (Paulus) *ad tempus* privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei. »

Saint Paul aurait désiré d'être privé de la joie de la présence de Notre-Seigneur pour un temps et même pour toujours, s'il avait pu

comme le dit Massoulié (1), ce désir est-il un transport d'amour, un acte intense de charité, non un état permanent (2).

Cette parole de saint Paul, loin d'être du reste contraire à l'inclination primordiale de notre nature, lui est conforme, puisque cette inclination nous porte à aimer Dieu auteur de notre nature plus que nous, et à nous sacrifier à lui, s'il le fallait, comme la main s'expose pour sauver la tête. Saint Paul fait ici non pas le sacrifice absolu de sa béatitude personnelle, mais le sacrifice conditionnel, *s'il le fallait* pour l'honneur du Christ et le salut de ses frères (3).

ainsi obtenir une plus grande glorification du nom de Jésus et le salut de ses frères. — Le prophète Elie n'est-il pas ainsi encore privé de la vision béatifique?

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, 2ª p., cf. XIV, p. 303 sq.

(2) Nous avons vu aussi plus haut que, selon saint Thomas (*de Veritate* q. 23, a. 8, ad 2), si Dieu révélait à un homme, ce qu'il ne fera jamais, sa future damnation, celui-ci serait encore tenu d'aimer Dieu par-dessus tout, puisqu'il est le Souverain Bien infiniment meilleur que nous, comme l'apôtre Pierre, même après la prédiction de son triple reniement, restait *tenu* de dire la vérité et de rester fidèle à Notre-Seigneur. Au-dessus de l'acte d'espérance, et au-dessus de l'acte secondaire de charité envers nous-mêmes qui nous fait désirer la vie éternelle, il y a l'acte premier de charité, qui nous fait aimer Dieu pour lui-même et pour lui seul, cf. IIª IIᵉ, q. 26, a. 3; q. 27, a. 3.

(3) Sainte Thérèse explique dans sa *Vie*, c. XXXV, ce qu'est ce genre de sacrifice et la joie qui s'y trouve : « Notre-Seigneur m'avait annoncé une grande croix — que jamais pourtant je n'eusse imaginée si pesante, — et malgré tout, je partais joyeuse, impatiente d'entrer sans retard dans ce combat où Dieu lui-même m'engageait. Ce courage, c'était Notre-Seigneur qui m'en faisait don; lui-même fortifiait ma faiblesse.

« Comme la chose restait pour moi inexplicable, voici la comparaison qui s'offrit à mon esprit. Je possède un bijou, ou un autre objet qui me plaît beaucoup. J'apprends qu'une personne que j'aime plus que moi-même en a grande envie : comme son agrément m'est plus cher que le mien propre, me priver de cet objet pour l'amour d'elle me procure plus de plaisir que m'en apporterait sa conservation. » Trad. des Carmélites de Paris, p. 60.

C'est ainsi que s'expliquent les paroles de saint Paul, II Cor., XII, 9 : « Je préfère bien volontiers me glorifier dans mes faiblesses, afin

Cet acte n'excluait certes pas l'espérance, chez celui qui, contrairement à ce que diront les quiétistes, nous recommande d'*espérer contre toute espérance*, à l'exemple d'Abraham (Rom., IV, 18); le patriarche offrit son fils unique, Isaac, le fils de la promesse, « estimant que Dieu est assez puissant pour ressusciter les morts » (Hebr., XI, 18). En cette nuit obscure, le père des croyants, loin de sacrifier son espérance, espéra héroïquement, avec le plus parfait abandon (1).

*
* *

Les principes de saint Thomas s'appliquent ainsi aux états intérieurs les plus élevés et ils permettent d'éviter les erreurs extrêmes dont nous parlions au début de cette étude.

Le naturalisme pélagien ou semipélagien suppose inconsciemment une certaine confusion panthéistique de la nature humaine et de la nature divine. Le pseudosupernaturalisme de Baius, selon une tendance subjectiviste, suppose au contraire un désordre initial dans notre nature prise en soi, qui aurait dès lors nécessairement besoin de la grâce comme d'un remède (2), désordre initial qui entacherait toute affection et qui ne semblerait pouvoir disparaître que par le sacrifice de notre béatitude personnelle. La doctrine de saint Thomas s'élève au-dessus de ces deux erreurs contraires ; elle montre admirablement l'harmonie de la nature et de la grâce, sans porter le moins du monde atteinte à la gratuité et à l'élévation de celle-ci. Il y a, selon lui, en nous une inclination

que la puissance du Christ habite en moi. C'est pourquoi je me plais dans les faiblesses, dans les opprobres, dans les nécessités, dans les persécutions, dans les détresses, pour le Christ! car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort. »

(1) Cette espérance héroïque d'Abraham, tant louée par saint Paul, est à l'antipode du sacrifice absolu demandé par les quiétistes. Cf. DENZINGER, n° 1331, 1333, 1335, 1336, sq.

(2) Cf. DENZINGER, n° 1021, 1034, 1038.

naturelle primordiale, qui nous porte à aimer Dieu auteur de la nature plus que nous ; cette inclination est certainement atténuée par le péché originel et par nos péchés personnels, dont les suites exigent une purification parfois violente par la mortification et la croix. Mais au terme de cette purification, l'harmonie initiale, qui était dans la nature, œuvre de Dieu, apparaît transfigurée dans l'amour surnaturel de Dieu auteur de la grâce, préféré à toute créature et à nous-mêmes. La grâce ne détruit rien dans la nature prise en soi ; elle détruit seulement le péché et ses suites, et elle élève la nature à un ordre infiniment supérieur où les aspirations naturelles les plus profondes sont non seulement comblées, mais dépassées par la vision surnaturelle, immédiate et éternelle de Dieu, aimé pour lui-même et plus que nous.

Rome, Angelico.

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente[1]

Réponse du R. P. Jérôme de la Mère de Dieu

J'applaudis avec ferveur à l'initiative que vous avez prise en vue de préciser la doctrine de la spiritualité et d'en former un vocabulaire. Sans aucun doute, de votre enquête peut résulter plus de lumières, plus d'entente, et surtout un plus grand bien pour les âmes. Vous avez bien voulu me demander mon avis sur les différents points que vous traitez dans l'article paru dans *La Vie Spirituelle* du mois de juin. Tout en m'intéressant beaucoup, depuis tantôt vingt-trois ans, aux questions de mystique, je n'ai encore écrit que très peu de chose sur ces matières élevées. Tout de même, puisque vous désirez que je réponde à ces questions, voici ce que je pense :

La Contemplation

J'admets, quant à son contenu, la définition que vous donnez de la contemplation, mais il me semble qu'elle n'est pas assez concise. Je proposerais : « *La contemplation est une attention amoureuse (ou affectueuse) en Dieu, produite dans l'âme par le don de Sagesse.* » La première partie est tirée « ad litteram » des écrits de saint Jean de la Croix, qui se sert toujours de cette expression — ou de son équivalent — quand il parle de la contemplation. D'autre part, comme le Saint ne connaît que la contemplation infuse (2) et qu'il affirme cette surna-

(1) Voir l'article de M. le Chanoine A. Saudreau dans notre numéro de juin 1929.

(2) Le contexte des passages où le mot de « contemplation » se trouve le donne clairement à entendre. Il y a, en outre, le témoignage

turalité d'une façon qui ne laisse subsister aucun doute (1). En ajoutant : « produite dans l'âme par le don de Sagesse », on reste fidèle à l'esprit, et même à la lettre, de la doctrine du Docteur mystique.

Contemplation acquise

D'accord pour la définition et la description que vous donnez. Mais comme vous le dites très bien : « Beaucoup d'auteurs, tout en reconnaissant la possibilité absolue de ce genre d'oraison, disent qu'en pratique il ne se rencontre pas, parce que, etc... », et que, par conséquent, cette forme d'oraison ou de contemplation est pratiquement comme si elle n'existait pas ; comme ni sainte Thérèse, ni saint Jean de la Croix n'ont donné le nom de contemplation à cette façon de prier, je renouvelle la proposition que j'ai faite dans *La Vie Spirituelle* (1925) : « La Doctrine du Vénérable Frère Jean de Saint-Samson » : que nous appelions désormais la contemplation... « *Contemplation* » tout court... S'il y a une comparaison à établir près des âmes que nous conduisons dans le chemin de l'oraison, ne serait-ce pas cette autre : contemplation *distincte ou claire* et contemplation *générale (ou obscure)*? On leur apprendrait à mettre celle-ci bien au-dessus de l'autre, et on consolerait, on apaiserait ainsi bien des âmes dans leur obscurité et leur aridité, et on préserverait les imaginations ardentes et présomptueuses de bien des illusions.

J'admets sans difficulté que la manière nouvelle d'expliquer la contemplation acquise que nous a donnée le R. P. Cayré dans la *Contemplation augustinienne* est pertinente ; mais le nouveau terme que le R. Père proposait ne me plaît pas beau-

du premier biographe de notre Saint : Le Père Joseph de Jésus-Marie, dans son livre : « *Don qu'eut saint Jean de la Croix pour guider les âmes* », dit : « Chaque fois que notre Bienheureux Père parle de contemplation, il l'entend d'une contemplation complètement surnaturelle, donc surnaturelle aussi *quoad modum.* »

(1) Par exemple, dans le fameux chapitre XIII de la *Montée* : « la connaissance *surnaturelle* de la contemplation » ; en elle (dans l'âme) *s'opère et se produit* la connaissance et la saveur ». « Dieu *se communique* à l'âme *restant passive.* » « Pour l'âme — *recevoir ainsi la lumière infuse surnaturellement,* c'est tout comprendre en restant *passive* », etc., etc...

coup. Cette dénomination nouvelle : « méditation contemplative imparfaite », me semble trop longue et pas assez claire ; elle risque beaucoup de compliquer davantage la question de la contemplation acquise. Si on revenait à la terminologie de sainte Thérèse, qui l'appelle : « oraison de recueillement » ?

Grâces mystiques

J'entends la connaissance expérimentale de Dieu comme les grands Maîtres que vous citez (p. 134 et suiv.), et je l'explique par l'amour infus.

Cette connaissance expérimentale est-elle l'aliment distinctif de tout état mystique ? A mon avis, non. Elle ne paraît pas être la propriété constitutive de cet état, mais une de ses propriétés consécutives, un « proprium » au sens philosophique du mot. Je dis la même chose du « sentiment de la présence de Dieu ». Il ne constitue pas la note essentielle de l'état mystique, mais, sous une forme ou une autre, il accompagne la contemplation.

« Sous une forme ou une autre », car, à mon avis, ce sentiment ne se présente pas toujours de la même façon, avec les mêmes qualités. Saint Jean de la Croix admet qu'il y a des touches divines sous lesquelles l'esprit reste « très calme et étranger à toute sensibilité » (*Montée*, l. III, ch. XXIV). Il en est, dit-il, qui sont à peine perceptibles. Si je ne me trompe, la contemplation, qui est une grâce d'amour infus et effet du don de Sagesse, est toujours accompagnée du sentiment de présence, mais ce sentiment se réduit souvent à une simple conviction de foi et l'expérience du don de Sagesse qui fait, comme l'a très bien remarqué le R. P. Joret, O. P., dans un de ses articles parus dans *La Vie Spirituelle*, que « Dieu cesse d'être ce qu'il est pour la plupart des gens, à savoir une idée abstraite, un mot, une étiquette, une formule (1), et devient une *réalité* ». Dieu est pour les âmes contemplatives toujours, mais surtout pendant le temps qu'elles sont élevées à la contemplation — que celle-ci soit consolante ou aride — la *Réalité*. Voilà pourquoi, je préférais à l'expression : « sentiment de la présence de Dieu », celle de « sentiment de *la Réalité de Dieu* ».

(1) Je cite de mémoire le passage auquel je fais allusion.

Conception plus large des grâces mystiques

Je partage tout à fait les idées que vous développez dans ce paragraphe de votre article, en particulier votre conclusion : « Ainsi tout état mystique est constitué par ces deux éléments qui ne sont pas séparés : connaissance de Dieu supérieure, mais générale et confuse, et amour très précieux, mais irraisonné, l'un et l'autre versés directement par Dieu dans l'âme ».

De même, j'adhère aux six numéros du résumé qui finit votre excellent article, avec une restriction cependant pour le n° 6. Je crois que cet amour (contemplatif) produit toujours le sentiment, non de la présence de Dieu, précisément, mais de sa réalité. Ce sentiment de la réalité de Dieu, ce sens de l'Être de Dieu, occupe, selon moi, une place importante dans l'expérience mystique; il est aussi d'une grande valeur dans la vie des âmes contemplatives.

Agréez.....

Frère Jérôme de la Mère de Dieu, Carme Déchaussé.

Bruges, le 21 juin 1929.

Réponse du R. P. Jos. Schryvers

Vous avez bien voulu m'inviter à dire mon avis sur les points de doctrine et la terminologie proposés dans votre article paru dans *La Vie Spirituelle* (juin 1929). Bien que je n'aie pas pris une part active aux controverses soulevées au sujet de la question mystique, j'en ai, cependant, suivi avec intérêt les différentes phases et j'ai exposé autrefois mon opinion à ce sujet dans « *Les Principes de la vie spirituelle* » et plus brièvement dans « *La bonne volonté* ». Comme je crois cette opinion conforme, dans l'ensemble, avec les idées proposées dans votre article, je puis me contenter d'en résumer ici les points principaux.

I. *Contemplation*

La contemplation est essentiellement une connaissance et un amour produits directement par Dieu, grâce aux dons du Saint-Esprit, dans les facultés d'intelligence et de volonté.

Toute contemplation véritable est donc nécessairement infuse. On a employé souvent l'expression : *Contemplation acquise*, mais cette expression est impropre. Elle indique que l'âme, par ses efforts personnels aidés de la grâce ordinaire, peut parfois parvenir à une simplicité de regard sur Dieu qui ressemble au regard aimant de l'âme contemplative. Toutefois, entre ces deux manières de s'unir à Dieu il y a un abîme : l'une est produite par un effort personnel, l'autre est communiquée d'en haut.

Dans l'article où il prouve la distinction entre les vertus infuses et les dons (I^a II^{ae}, q. 68, a. 1), saint Thomas fait appel au principe du double moteur de la volonté humaine : « in homine est duplex principium movens, unum quidem interius, quod est ratio, aliud autem exterius, quod est Deus. »

Ce principe me semble capital dans toute la question de la contemplation. Saint Thomas en déduit immédiatement la distinction entre les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, donc entre la vie ascétique et la vie mystique ou contemplative. Pour faciliter, dit-il, à la volonté la docilité au premier moteur, la raison, Dieu a doté l'âme du juste d'habitudes infuses, appelées vertus. Pour lui faciliter l'obéissance à la motion directe de Dieu, il lui a donné, en outre, d'autres habitudes infuses : les dons du Saint-Esprit.

L'élément essentiel de cette vie intérieure basée sur les dons du Saint-Esprit, c'est donc l'intervention directe du divin Moteur, l'infusion dans les facultés humaines d'une connaissance supérieure et d'un amour correspondant.

II. *Grâces mystiques*

Quels sont les signes auxquels on peut reconnaître *pratiquement* l'infusion de cette connaissance et de cet amour qui est l'élément essentiel de la contemplation ?

1. — Le signe le plus élémentaire me semble être le suivant. D'une part, l'âme se voit favorisée, elle ne sait comment,

d'une vue persistante de son extrême indigence, qui engendre en elle une grande défiance de ses propres forces et de ses propres initiatives. D'autre part, elle est vivement impressionnée par la bonté paternelle de Dieu qui la supporte et qui l'aime. Cette double connaissance fait naître en elle une confiance illimitée et toute filiale en un Dieu si patient et si bon, et en même temps elle éveille en elle un besoin inassouvi de prière, de demande, de secours.

C'est ainsi que commence à s'établir — comme vous le faites bien remarquer dans votre article, p. 140 — une sympathie plus profonde entre Dieu et l'âme, affinité mystérieuse entre l'âme qui est, essentiellement, indigence et *potentialité*... et Dieu qui est le Tout, l'Infini, l'*Acte pur*, la Source intarissable de tout bien qui ne demande qu'à remplir l'abîme sans fond de l'humaine misère.

L'âme sent qu'elle a besoin de Dieu, un besoin essentiel, et elle a l'impression que ce grand Dieu a besoin d'elle, non pour recevoir, mais pour pouvoir donner et remplir.

Ce signe : défiance de soi et confiance filiale en Dieu, me semble fondamental, parce que l'essence de la contemplation est l'intervention directe de Dieu. Or, pour la faire accepter par l'âme, il faut que Dieu la dégoûte d'abord de sa propre activité en lui infusant une profonde horreur d'elle-même, et qu'il lui montre sa divine bonté pour qu'elle se laisse attirer et conduire docilement.

Et la pratique confirme, si je ne me trompe, cette manière de voir. Tant que Dieu laisse à l'âme l'initiative de sa vie spirituelle, il ne lui communique pas cette vue pénétrante de son néant ni cet abandon sans réserve à sa conduite. L'âme, en effet, a alors besoin d'avoir confiance en elle-même, dans les ressources de son intelligence et de sa volonté, dans ses exercices de piété et ses résolutions. Elle doit dresser elle-même son plan de campagne et l'exécuter. C'est elle qui a le rôle principal et décisif dans le travail de sa sanctification. Dieu — à peu d'exceptions près — n'interviendra qu'avec son secours ordinaire.

Tout directeur spirituel a constaté cette différence radicale de méthode et de tendance parmi les âmes. Les unes ressentent un besoin indéfini d'intimité avec Dieu, d'abandon à sa conduite, de simplification de leurs rapports avec lui. D'autres ne goûtent pas cette voie, ils la traitent de peu virile et par-

fois de suspecte; ils désapprouvent les livres dans lesquels elle est exposée; ils n'apprécient, pour leur part, que les exercices de l'ascèse, l'activité pour la gloire de Dieu, la lutte corps à corps avec les défauts, les examens minutieux et répétés, etc.

Devant un auditoire religieux un peu nombreux, le conférencier exposant la théorie de la confiance totale en Dieu, de l'intimité à laquelle il nous appelle, de la paix que l'âme juste trouve dans ce divin commerce, pourra constater, chaque fois, qu'un certain nombre d'auditeurs comprennent à peine ce qu'il dit et s'en vont sans avoir éprouvé aucun élan vers une plus haute perfection. D'autres, au contraire, se sont sentis profondément compris, raffermis dans leurs plus intimes convictions et stimulés à tendre vers plus d'union avec Dieu.

Tout cela prouve qu'en pratique il n'est pas si malaisé de découvrir si une âme a été admise à cette union familière avec Dieu, à ce commerce intime et comme *naturel* — « propter quamdam connaturalitatem », comme s'exprime saint Thomas (I^a II^{ae}, q. 45) — qui s'établit, en vertu de la charité, entre Dieu et l'âme vide d'elle-même.

2. — Outre ce trait d'intimité respectueuse et confiante qui semble de première importance, il y a bien d'autres signes de l'état mystique, mais ils ne se retrouvent pas — il s'en faut — dans chaque âme contemplative.

Il y a, par exemple, la suavité expérimentée au contact de Dieu, la conscience de l'état de grâce, la quiétude, la langueur d'amour, la sommeil spirituel, la jubilation, les larmes, la blessure d'amour, etc. Il y a aussi les peines intérieures, les ténèbres, les mouvements de haine et de désespoir apparents, enfin toutes les souffrances intimes qui peuvent accompagner la nuit de l'esprit.

Parmi tous ces signes, il y a au moins l'un ou l'autre qui se présente plus habituellement dans chaque âme contemplative. Le plus fréquent de ces signes semble être la suavité expérimentée au contact de Dieu. Elles sont rares, je crois, les âmes contemplatives qui n'aient pas goûté Dieu de cette façon, au moins quelquefois. Cette expérience intime de Dieu est si caractéristique que l'âme qui en a été favorisée même en passant, la distingue facilement des consolations spirituelles ordinaires et en garde une profonde impression.

3. — Enfin, Dieu favorise, parfois, certaines âmes contemplatives de dons miraculeux, par exemple la connaissance qui se fait à la manière des anges sans intermédiaire aucun de la part des sens, les visions, les paroles surnaturelles, les révélations, la ligature complète des sens.

Comme ces grâces sont d'ordre miraculeux et nullement nécessaires à la plus haute contemplation, ce serait orgueil et témérité de les désirer.

III. *Nature de la connaissance infuse dans la contemplation*

1. — Cette connaissance n'est pas une perception directe et immédiate de Dieu. Elle n'est pas analogue à la perception qu'ont de leur objet respectif nos sens externes.

Dieu se fait connaître à l'âme mystique par l'*action* qu'il produit en elle, par exemple, par la suavité intérieure qu'il lui fait éprouver.

Sous le coup de cette action si pénétrante et si douce, l'âme, grâce aux dons du Saint-Esprit, conçoit de Dieu une idée bien supérieure à ce que la raison éclairée de la foi ne lui en avait fait connaître. Mais cette connaissance n'étant pas immédiate est générale et confuse ; elle ne donne pas de Dieu une évidence intrinsèque (Jean de St-Thomas, *Cursus theol.*, t. VI, disp. XVIII).

2. — Si la connaissance mystique n'est pas une perception immédiate et directe de Dieu, il n'est nullement nécessaire d'introduire dans la psychologie de l'âme contemplative une nouvelle série de facultés spirituelles ou de sens spirituels qui seraient doués du pouvoir de percevoir directement Dieu, d'une manière analogue aux sens qui perçoivent leur objet propre, sans intermédiaire.

3. — Enfin, si la connaissance propre à l'état mystique n'est pas une perception immédiate de Dieu, il est également superflu et erroné de supposer que l'oraison mystique se fait au moyen d'espèces impresses, infuses, analogues à celles de la perception des sens.

VI. *Rôle de la contemplation dans la vie spirituelle*

La contemplation est le complément normal, le couronnement naturel de l'ascèse.

J'ai hésité, je l'avoue, devant le caractère absolu de cette assertion et devant les conséquences qu'elle impose au directeur des âmes. Toutefois, je crois qu'il faut l'admettre, car les raisons qui l'appuient semblent décisives.

1. — La perfection chrétienne consiste à développer la grâce sanctifiante avec toutes les habitudes infuses, les dons aussi bien que les vertus.

Si les dons n'arrivent pas à leur croissance normale par une mise en activité habituelle, l'âme n'a donc pas atteint le développement spirituel auquel la destinait la grâce sanctifiante.

2. — D'ailleurs, l'exercice des seules vertus ne suffit pas à atteindre la perfection de la vie spirituelle, car les actes procédant des simples vertus gardent toujours le cachet de l'humaine infirmité. Saint Thomas est très explicite sur ce point (1). La raison en est que, dans l'exercice des vertus, les facultés de l'homme, aidées de la grâce ordinaire, sont l'agent *principal* et que, par conséquent, les actes qui en émanent restent entachés des défauts propres à l'homme.

Dans l'exercice des dons, au contraire, Dieu se réserve la part principale et il communique à l'activité des facultés humaines son propre mode divin d'agir : *supra humanum modum,* comme dit saint Thomas (III Sent. 34, q. 1, a. 1 ; III Sent., 35, q. 2, a. 3).

3. — De plus, la charité qui unit l'âme à Dieu est, de sa nature, une amitié parfaite. Comme telle, elle exige — si l'âme n'y met obstacle — que, dès ce monde, Dieu et l'âme jouissent réciproquement de leur intimité. Or, cette intimité n'est vraiment telle que lorsque Dieu permet à l'âme de prendre contact avec lui, de le connaître, de le goûter par l'exercice des dons du Saint-Esprit.

4. — Comme le fait remarquer le P. Garrigou-Lagrange (*Perfection chrétienne et Contemplation,* II, p. 512-513), l'âme en état de grâce peut mériter *de condigno* une augmentation de plus en plus grande des dons du Saint-Esprit, considérés comme habitude infuse (S. Th. IIª IIªᵉ, q. 24, a. 7). Or, parmi les dons, le don de sagesse est le principe formel et immédiat de l'acte de contemplation. Si donc, d'une part, l'âme peut

(1) III Sent., dist. 31, q. 1, a. 1 ; dist. 35, q. 2, a. 3 ; Iª IIªᵉ, q. 68, a. 1.

mériter, *de condigno*, le principe formel et immédiat de la contemplation, et si, d'autre part, Dieu meut d'ordinaire les âmes, à moins qu'elles n'y mettent obstacle, par son secours actuel, d'après le degré de leurs habitudes infuses, peut-on supposer que Dieu refuse à l'âme bien disposée la grâce actuelle nécessaire à l'acte de contemplation?

5. — Mais si la contemplation ou l'exercice habituel des dons du Saint-Esprit est le couronnement normal nécessaire de la perfection chrétienne, comment expliquer que les âmes contemplatives sont relativement peu nombreuses?

Plusieurs sont détournés de la contemplation ou, du moins, paralysés dans leur désir pour l'atteindre par suite des ignorances et des préjugés qui règnent dans leur entourage.

Beaucoup d'autres avancent avec peine ou s'arrêtent entièrement dans leur marche à cause de leurs attaches immodérées : activité naturelle, désirs humains, commodités, etc...

Un certain nombre d'autres âmes sont réellement dans la contemplation, mais elles l'ignorent, elles ne songent pas ou elles répugnent à s'expliquer à ce sujet, ou bien elles ne trouvent pas de prêtre capable de les comprendre.

Chez d'autres encore, la grâce de la contemplation, bien que réelle, apparaît moins clairement parce que le Saint-Esprit les conduit davantage par les dons d'action : conseil, piété, force, crainte, que par les dons d'oraison proprement dite : sagesse, intelligence et science.

Enfin, dans quelques âmes, le don de la contemplation reste voilé, pendant longtemps, par suite de certains défauts de caractère, que Dieu leur laisse pour les tenir dans la vie cachée et les préserver de l'atteinte de l'orgueil.

Voilà le résumé de mes idées sur quelques points principaux de la contemplation. Je serais très désireux, pour ma petite part, de voir se produire une entente dans cette matière si importante pour les directeurs spirituels et si grosse de conséquences pour les âmes elles-mêmes.

Veuillez agréer.....

Jos. Schryvers,
de la Congrégation du T. S. Rédempteur.

Hotosko (Galicie), 27 juin 1929.

La spiritualité française du XVII^e siècle

La brillante *Histoire littéraire du sentiment religieux* de M. Bremond a fortement attiré l'attention sur les richesses insoupçonnées que recèle la spiritualité française de la première moitié du dix-septième siècle. Pour la plupart ce fut une révélation, mieux encore : un émerveillement. Mais, le premier éblouissement passé, d'aucuns se sont pris à douter; ils ont éprouvé le besoin de vérifier la réalité historique de la vision que le talent prestigieux de l'écrivain avait fait surgir devant leurs yeux.

Le R. P. Aloÿs Pottier, S. J., est de ce nombre. Ayant eu l'occasion d'étudier de près la doctrine spirituelle du P. Lallemant, il s'est demandé si l'exposé qu'en a fait M. Bremond est toujours d'une exactitude scrupuleuse. Puis, au fur et à mesure que le cadre de ses lectures s'élargissait, d'autres points d'interrogation se sont dressés devant lui. C'est le résultat de ses réflexions et de ses examens qu'il nous livre dans les trois volumes de son *Essai de théologie mystique comparée : le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps* (1).

L'ouvrage du P. Pottier, fruit de longues recherches et bien documenté sur les points principaux, est un complément très utile, nous dirions volontiers nécessaire, aux volumes de M. Bremond sur « la conquête mystique ».

(1) Paris, Téqui, 1927-1929, 3 vol. in-12 de XII-433, 420, 351 pp. En 1924 le R. P. Pottier avait publié à la même librairie *La Vie et la Doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant. Texte primitif revisé et annoté*, in-12, XXXII-520 pp.

Quiconque voudra explorer plus à fond ce coin de l'immense domaine de la spiritualité française, ne pourra s'abstenir de le consulter. Même s'il n'admet pas toutes les vues de l'auteur, il y trouvera toujours matière à réflexion, et plus d'une fois il se verra amené à modifier sensiblement ou à nuancer tel ou tel de ses propres jugements. Le livre n'eût-il d'autre utilité que de nous faire connaître exactement la position prise par le R. P., et sans doute par nombre de ses confrères, vis-à-vis d'un des plus grands spirituels de la Compagnie, il serait déjà des plus instructifs.

C'est à la fois un exposé doctrinal de la spiritualité du P. Lallemant et une enquête historique sur ses sources, son influence et ses rapports avec les auteurs contemporains. Mais plus encore c'est une défense de l'héritage de famille que l'on croit attaqué ou méconnu. De là le ton parfois un peu vif, ton de polémique ou de plaidoyer, qui se fait jour en nombre de pages au cours de ces volumes, non sans nuire quelque peu à la sérénité que réclamerait l'exposé théologique ou la discussion historique. Le R. P. s'en excuse dès l'abord : « La défense suppose qu'on a fait connaître l'attaque ou les divergences, et que la riposte est fournie, et que les préférences sont affirmées. C'est là que des coups peuvent échapper qui sembleraient atteindre les personnes et qui ne visent que l'inexactitude réelle ou supposée ! Que si ma plume s'en permettait de trop acérés, en apparence, je prie instamment ceux qui me liront, et surtout ceux qui seraient en cause, de ne jamais oublier la déclaration de mes bonnes intentions : dans ma polémique pas un mot vif qui ne soit ouaté de bienveillance, pas une malice qui ne s'enveloppe d'un sourire. A ce compte, pourquoi, au cours d'un ouvrage par ailleurs passablement tendu, se refuser l'avantage de ces discussions courtoises qui donnent un surcroît d'intérêt et de vie ? » (I, p. x-xi).

Dans le premier volume, c'est l'exposé doctrinal qui domine. La doctrine spirituelle du P. Lallemant y est

étudiée dans ses grandes lignes. Sans s'astreindre à une analyse minutieuse de tous les détails, l'auteur s'attache avant tout à en faire saillir les idées directrices et à les éclairer, en les rapprochant de l'enseignement des disciples ou des précurseurs.

Le R. P. commence par étudier la nature de la perfection. Celle-ci, dit-il, consiste dans la charité, ou, suivant une formule plus exacte : elle consiste spécialement dans la charité. Tout le monde est d'accord. Mais cette activité de la charité, en laquelle consiste la perfection, est-ce l'acte intérieur, ou l'acte extérieur de la charité? Cette question, qui est des plus importantes et qui a des ramifications infinies, est laissée de côté par l'auteur. Elle est pourtant de nature à jeter une vive lumière sur tous les problèmes subséquents et à dissiper bien des équivoques.

L'enseignement de saint Thomas — et celui du P. Lallemant lui fait fidèlement écho — est formel : « C'est l'ACTE INTÉRIEUR de la charité qui a raison de fin; car le souverain bien de l'homme consiste en ceci : que l'âme se tienne unie à Dieu, suivant le mot du psalmiste : Adhérer à Dieu, voilà mon bien (Ps. LXXII, 28). Les actes extérieurs, au contraire, sont des moyens en vue de cette fin » (1), moyens pour écarter les obstacles qui s'opposent au libre exercice de la charité intérieure, moyens pour manifester au dehors la réalité et l'efficacité de nos sentiments intimes. Et ailleurs : « Le royaume de Dieu consiste principalement dans les actes intérieurs (2). »

Quand le R. P. Pottier veut expliquer en quoi consiste cette charité qui est l'élément essentiel de la perfection, on a au contraire l'impression qu'il a surtout en vue les actes extérieurs, « l'accomplissement de la volonté de

(1) « Interior actus charitatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat, secundum illud Psalmi 72 : Mihi adhaerere Deo bonum est. Exteriores autem actus sunt sicut ad finem » (II^a II^{ae}, q. 27, a. 6, ad 3).

(2) « Regnum Dei in interioribus actibus consistit principaliter » (I^a II^{ae}, q. 108, a. 1, ad 1).

Dieu » ; des trois formes de l'activité intérieure de l'amour de Dieu — *velle, frui, intendere* — il n'y a guère que la dernière, l'intention, qui soit mentionnée, celle qui vise la fin à travers les moyens. N'y a-t-il pas là une diminution, voire une déviation de l'enseignement de saint Thomas en même temps que de celui du P. Lallemant ?

S'il est vrai que la perfection consiste principalement dans l'activité intérieure de la charité et des deux autres vertus théologales, je ne vois pas qu'il y ait si grand mal à « identifier la contemplation passive et suréminente avec la perfection elle-même » (p. 12). La contemplation, de l'aveu de tous, consiste dans l'exercice le plus parfait des vertus théologales ; dès lors la contemplation surémimente et passive — à moins qu'on n'entende par là autre chose — ne peut être que l'exercice suréminent et « passif » (1) de ce qu'il y a de principal dans la perfection (2).

Cette même distinction entre acte intérieur et acte extérieur de la charité eût permis de donner une réponse plus nette et plus exacte à la question de l'appel à la perfection. Le R. P. estime qu'il y a un *degré* de perfection qui est simplement de conseil ou de surérogation (pp. 68-75). Pour saint Thomas il n'y a que des *œuvres* de conseil ou de surérogation. La perfection intérieure, à laquelle tout chrétien est tenu de tendre, est la même pour tous, prêtres, religieux, laïques ; c'est la perfection tout court.

(1) Il est bien entendu qu'il ne saurait s'agir ici d'une contemplation totalement passive.

(2) A la p. 172 l'auteur nous dit : « la contemplation *mène* à l'union ». Non, encore une fois, la contemplation, c'est l'union à Dieu. De même dans les pp. 218-223 la contemplation infuse est présentée comme la *récompense* normale de l'ascèse pratiquée à un degré éminent. Il y a du vrai, sans doute ; néanmoins il semble bien que dans la pensée de l'auteur la contemplation soit un simple accessoire surajouté à la perfection, l'essentiel de la perfection consistant dans la pratique de l'ascèse. C'est confondre la contemplation avec les douceurs qui l'accompagnent.

Mais tous ne sont pas tenus de prendre les mêmes moyens pour arriver à cette fin ou pour y tendre; c'est-à-dire que tous ne sont pas obligés de poser pour cela les mêmes actes extérieurs; il y a, dans cet ordre, des œuvres qui sont simplement conseillées.

La thèse d'après laquelle il y aurait un *degré* de perfection, qui serait simplement de conseil, nous paraît inconciliable non seulement avec l'enseignement de saint Thomas, mais encore avec celui de S. S. Pie XI dans son Encyclique *Rerum omnium* : « Tous les chrétiens doivent par la volonté de Dieu tendre à la sainteté de la vie : *C'est la volonté de Dieu*, dit saint Paul, *que vous vous sanctifiiez*. De quel genre de sainteté il s'agit, le Seigneur le déclare lui-même en disant : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait*. Que personne n'estime que cette invitation s'adresse à un petit nombre très choisi, et qu'il est permis aux autres de rester dans un degré inférieur de vertu (*in inferiore quodam virtutis gradu*). Cette loi oblige, comme il est clair, absolument tout le monde, sans aucune exception. D'ailleurs, tous ceux qui parviennent au faîte de la perfection chrétienne — et ils sont presque innombrables, de tout âge et de toute classe, d'après le témoignage de l'histoire —, tous ceux-là ont connu les mêmes faiblesses de la nature que les autres et couru les mêmes dangers (1). »

Du moment qu'on considère les degrés supérieurs de la perfection comme étant simplement conseillés, il est naturel d'admettre que tous ne sont pas appelés, ni d'un appel prochain — ce que tout le monde accordera —, ni même d'un appel éloigné, à la perfection de la vie unitive. Il est difficile de dire si le R. P. accepte cette conséquence; car, dans les pages qu'il consacre à cette question, il ne fait pas de distinction entre appel prochain et appel éloigné. La logique du système demanderait que l'appel éloi-

(1) *Acta Apostolicae Sedis*, XV, p. 50. Pour saint Thomas voir II^{a} II^{ae}, q. 184, a. 3, in corp. et ad 2.

gné à la vraie perfection ne s'adresse qu'à une élite de privilégiés.

Il n'y a pas de doute que pour Lallemant « la perfection » tout court, celle à laquelle nous devons tendre, est d'ordre mystique, passif, infus ; elle consiste essentiellement, dit-il, dans « les opérations produites par la grâce intérieure qui vient de Dieu seul ». Le R. P. le reconnaît : « En demandant en quoi consiste la perfection et quelles dispositions il y faut apporter, Lallemant vise précisément la perfection mystique, celle qui constitue, comme il le dit ailleurs, la vie spirituelle parfaite » (p. 77-78). Mais l'auteur nous semble minimiser quelque peu la doctrine de Lallemant en disant qu'il s'agit ici uniquement de vie mystique *au sens large*.

Ce qui arrête le R. P., c'est qu'à ses yeux « les opérations produites par la grâce qui vient de Dieu seul » ne sont pas *libres* ; dès lors elles ne peuvent être que des moyens : « seuls les actes *libres* de charité, nous dit-il (p. 99), sont le but : l'essentiel de la sainteté n'est pas cet amour délicieux que nous sentons naître au fond de nous-mêmes, *in nobis sine nobis*, mais le libre élan par où nous répondons à ses avances ». Nous croyons que l'essentiel de la sainteté consiste dans l'amour le plus parfait ; et l'amour le plus parfait est incontestablement, non pas celui que nous faisons naître par notre propre effort, mais celui que Dieu lui-même suscite en notre âme par la motion de sa grâce opérante. Du moment que nous nous prêtons docilement, librement à cette motion, cet amour, quoique infus, demeure vital et libre, sans être proprement délibéré et sans être le fruit de notre effort personnel. Cet amour infus, passif, mystique, est donc bien le but auquel il faut aspirer, et non pas un simple moyen en vue d'une ascèse plus perfectionnée.

Logique avec lui-même, le R. P. estime que la « conversion seconde » ne mène pas infailliblement (1) à la con-

(1) Le mot est quelque peu équivoque. Nous aurions aimé savoir si la conversion seconde mène *normalement* à la contemplation infuse.

templation infuse ceux qui ont fait « le pas ». Pour lui, la contemplation infuse est une *faveur*, à laquelle les plus parfaits eux-mêmes n'ont pas un droit absolu. Il me semble bien difficile d'accorder cette thèse avec l'enseignement des disciples de Lallemant. Parlant des biens proprement mystiques, le P. Surin écrit : « desquels en quelque sorte on peut dire à un chacun qu'il y peut atteindre et que c'est sa faute s'il n'y parvient pas, ayant les aides que Dieu donne en l'Église et l'efficacité du sang de Jésus-Christ (1) ». Si l'on veut dire simplement qu'il y a des exceptions à la règle générale, nous serons facilement d'accord. Mais si on voulait ériger ces exceptions en principe, et prétendre que la contemplation infuse n'est pas le terme normal de la vie spirituelle, on s'écarterait très certainement de l'enseignement de Lallemant et de ses disciples (2).

« La contemplation *ordinaire* de Lallemant, lisons-nous encore à la p. 138, paraît en tout point être l'oraison ordinaire de *quiétude* ou contemplation imparfaite, dont parlent les auteurs mystiques et qu'ils opposent à la contemplation parfaite ou oraison d'union ». C'est bien, en effet, ce qui ressort des textes de Lallemant; et nous en concluons que la contemplation *ordinaire* du grand Jésuite est bien certainement d'ordre mystique. Ce n'est pas l'avis du R. P. : « or, ajoute-t-il, M. Maritain exclut formellement la quiétude de l'état mystique où s'exercent les dons les moins élevés de la hiérarchie septénaire ». Nous avons vainement cherché cette affirmation étonnante dans l'article de la *Vie Spirituelle* auquel on nous renvoie (3).

(1) Surin, *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. III, ch. 1, fin. Le texte est cité par le R. P. Pottier (I, 130), qui est obligé de se livrer à un véritable tour de force pour essayer de le faire cadrer quand même avec sa propre théorie.

(2) Dans les pp. 218-223 on reconnaît que d'après Lallemant la contemplation infuse est la *récompense* normale de la pratique de l'ascèse.

(3) *Vie Spirituelle*, 1923, VII, p. 642.

Au contraire, M. Maritain range explicitement la quiétude, comme de droit, parmi les grâces proprement mystiques, « où l'initiative vient du Saint-Esprit »; la quiétude est bien, à ses yeux, une des formes de la « contemplation proprement dite, mystique ou infuse ».

Enfin il est un dernier point sur lequel l'exposé doctrinal de l'auteur, toujours conséquent avec lui-même, nous paraît trahir la pensée de Lallemant, aussi bien que celle de saint Thomas : c'est la question des rapports entre l'action et la contemplation. Le R. P. reconnaît que la contemplation l'emporte en soi sur l'action. Mais, dit-il (p. 188), « le recueillement a la primauté sur l'action EN VUE DE *l'action plus efficace* ». Je ne pense pas que Lallemant aurait jamais souscrit à ce renversement des valeurs surnaturelles, qui transforme l'oraison en moyen d'action. Saint Thomas, en tout cas, s'y oppose formellement : « C'est l'acte intérieur de la charité, qui a raison de fin; les actes extérieurs ne sont que moyens (1). »

On rappelle à bon droit que, d'après saint Thomas, il est plus parfait de joindre l'action à la contemplation, que de se livrer uniquement à la contemplation, parce qu'il est plus parfait de briller et d'illuminer que de briller seulement. Mais il ne faudrait pas oublier que la contemplation a, par elle-même, grâce à la communion des saints, un retentissement invisible mais très réel, sur les âmes : « la foi de l'un profite aux autres, dit saint Thomas, grâce à l'opération du Saint-Esprit, qui unit l'Église et communique les biens de l'un aux autres (2) ». Sans doute celui qui joint l'action extérieure à la contemplation fait plus que celui qui se livre uniquement à la contemplation; mais à une condition : c'est que son action extérieure ne nuise pas à sa vie intérieure et n'en fasse pas baisser le niveau au-dessous de ce qu'elle serait, s'il s'adonnait uniquement à la vie contemplative.

(1) II^a II^ae, q. 27, a. 6, ad 3.
(2) III^a, q. 68, a. 9, ad 2. Cf. III^a, q. 82, a. 6, ad 3.

Sans quoi il n'y aurait pas réellement addition, mais diminution. C'est une chose que l'on oublie trop facilement.

De même, il est facile de se méprendre sur la portée de l'article où saint Thomas se demande si la vie active est plus méritoire que la vie contemplative (1). Le R. P. en donne ce résumé : « Bien plus, et quoique, à la prendre en soi *ex genere suo*, la contemplation soit plus méritoire, une vie apostolique, *où l'action se mêle à la contemplation*, aura plus de valeur aux yeux de Dieu qu'une vie purement contemplative » (p. 174). Il nous sera permis de trouver que la traduction est vraiment un peu trop large. Saint Thomas dit seulement ceci : « il *peut* arriver toutefois que *tel ou tel* mérite davantage dans les œuvres de la vie active, que *tel autre* dans l'exercice de la vie contemplative ». Il s'agit, on le voit, d'un cas exceptionnel : et pour que celui-ci se réalise, il ne suffit pas que « l'action se mêle à la contemplation » : il faut que réellement il y ait plus de charité dans cette action extérieure que dans la contemplation. Or, saint Thomas nous dit qu'en règle générale et toutes choses égales par ailleurs, il y a bien plus de charité à s'adonner à la contemplation de Dieu, qu'à se livrer à l'action extérieure pour l'amour du Christ (2). Le cas exceptionnel prévu par le saint docteur est celui où l'abandon momentané de la contemplation exigerait de l'âme un sacrifice plus grand que celui qu'elle offre à Dieu dans la contemplation elle-même.

(1) IIª IIæ, q. 182, a. 2.

(2) *Ibid.*, ad 1 : « Charitatis quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum : sed multo expressius eius signum est, quod aliquis, praetermissis omnibus quae ad hanc vitam pertinent, soli divinae contemplationi vacare delectetur. » Voir aussi le corps de l'article. La deuxième objection disait : « Vita contemplativa minus videtur habere de ratione *meriti*, quam vita activa ; sed plus habet de ratione *praemii*. » Saint Thomas répond : « Contemplatio praesentis vitae augmentum meriti facit propter maius exercitium charitatis divinae. »

En somme c'est bien la même tendance, qui se manifeste tout au cours de l'exposé doctrinal de l'auteur : tendance à oublier, non pas, certes, en théorie, mais dans les conséquences pratiques, la primauté de l'amour de Dieu sur l'amour du prochain, de l'acte intérieur sur l'acte extérieur, des vertus théologales sur les vertus morales, du mode divin de notre activité surnaturelle sur son mode humain. Ceux qui aiment et admirent le P. Lallemant ne pourront s'empêcher de voir là une diminution de son enseignement si traditionnel. Mais si l'interprétation du R. P. Pottier nous paraît minimiste, celle du R. P. Bouvier, S. J., qui, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, veut ranger Lallemant parmi les quiétistes, est franchement hostile au grand spirituel.

*
* *

Connaissant les théories de l'auteur en matière de doctrine spirituelle, nous pourrons être plus bref sur la partie historique et critique de son travail. Il suffira de prévenir le lecteur que les différents auteurs spirituels qui y sont rapprochés de Lallemant, soit à titre de précurseurs, soit comme contemporains, soit comme disciples, sont étudiés et appréciés en fonction du système doctrinal dont nous venons d'examiner les thèses maîtresses.

Dans la quatrième section du premier volume on nous présente quelques précurseurs du P. Lallemant à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e. Balthasar Alvarez, Alphonse Rodriguez, Alvarez de Paz, Antoine Le Gaudier. Un appendice contient des notes biographiques et historiques sur les disciples du P. Lallemant.

Pour ce qui regarde Rodriguez le R. P. estime qu'il ne diffère de Lallemant que « par des nuances dans les méthodes » (p. 255), l'un s'adressant surtout à des commençants, l'autre visant des âmes plus avancées qu'il veut conduire aux plus hauts degrés de la perfection : mais pour le fond de la doctrine les deux maîtres seraient d'accord.

Entre les deux n'y a-t-il vraiment que des nuances de méthodes? Bien souvent, on le reconnaîtra volontiers, l'opposition s'explique en grande partie par la différence des lecteurs auxquels on s'adresse de part et d'autre. « L'ascèse mise en honneur et en valeur par Rodriguez consiste à appliquer l'âme à la connaissance et à la pratique de chaque vertu par une étude directe et par un effort immédiat... Cependant, si nous en croyons le P. Lallemant, le résultat de cette méthode est loin de répondre toujours aux promesses et à l'attente ; du moins s'il s'agit de personnes qui ne sont plus précisément des novices en spiritualité. Purifiez-vous, dit-il, contemplez, suivez les inspirations divines et, marchant sous la direction du Saint-Esprit, vous remporterez de glorieuses victoires; ... car alors Notre-Seigneur donnera à une âme, par une seule oraison, une vertu et même plusieurs vertus dans un plus haut degré qu'on ne les acquerrait en plusieurs années par ces moyens extérieurs. » Il est clair que la méthode de Rodriguez, pourvu que l'on ne s'y cantonne pas exclusivement (1), peut être utile aux commençants, tandis que celle de Lallemant convient plutôt à ceux qui progressent. En ce sens on peut dire que les deux méthodes, au lieu de s'opposer irréductiblement, se complètent; c'est un enseignement à deux degrés.

Mais il est des points où il y a entre les deux auteurs plus que des nuances de méthode. « Pour Rodriguez, nous dit le R. P. Pottier, l'oraison discursive ne doit guère se faire *qu'en vue de l'action* : « Tandis que l'on a « un œil attaché à contempler Dieu, il faut se servir de « l'autre, afin de regarder à bien faire toutes choses pour « l'amour de lui ; en sorte que la considération que nous « sommes en sa présence, nous soit un moyen pour nous

(1) Saint Thomas fait remarquer que les commençants eux-mêmes doivent chercher à demeurer unis à Dieu, bien qu'en raison de la faiblesse de leur charité, ils soient ordinairement plus préoccupés de la lutte contre le péché. II^{a} II^{ae}, q. 24, a. 9, ad 3 et in corp.

« obliger à mieux faire tout ce que nous faisons. » Sans nier que la contemplation ait sa valeur propre, c'est donc surtout *en vue de l'action* que Rodriguez l'estime. » Il nous paraît difficile de réduire ici la différence entre Rodriguez et Lallemant à une simple « nuance de méthode ». C'est sur la nature même de l'oraison que les deux maîtres sont évidemment en désaccord.

Nous n'oserions donc souscrire à cette affirmation du R. P. Pottier, que « Rodriguez n'a rompu avec la tradition *sur aucun point important* » : car l'on ne peut nier que la conception qu'il faut se faire de l'oraison ne soit un point capital dans la spiritualité. Nous ne dirons pas que Rodriguez a été le premier à lancer cette théorie de la prière, qui constitue bel et bien une « altération de la doctrine traditionnelle ». Il a trouvé l'idée autour de lui, sans parler des précurseurs qu'il a eus en la personne des Frères de la Vie commune.

Le Général de la Compagnie, Claude Aquaviva, dans sa fameuse instruction du 8 mai 1599 sur « la pratique de l'oraison d'après l'Institut », avait déjà mis en garde contre cette théorie : « Il n'est pas rare d'entendre dire que, pour être efficace, notre oraison doit se rapporter à une fin pratique... *Ce langage doit être bien compris.* » Le R. P. Pottier, à qui nous empruntons la citation, ajoute cette réflexion : « Bien compris ! le fut-il par tout le monde ? Malgré ces sages avis, dans la Compagnie comme ailleurs, bon nombre d'esprits gardaient contre les voies mystiques une certaine défiance, que semblaient justifier tant d'abus manifestes et d'enseignements indiscrets de la période précédente. Une réaction s'affirmait presque partout, en faveur de l'ascétisme, qui avait trouvé dans le P. Alphonse Rodriguez un incomparable champion » (p. 254). Et un peu plus loin le R. P. constate que Rodriguez a eu « des partisans outrés, d'après lesquels il suffirait à tout ».

La première section du deuxième volume est consacrée aux « Jésuites humanistes, introducteurs à la vie dévote

avant saint François de Sales et avec lui », c'est-à-dire aux PP. Richeome, Binet, Coton et Suffren. Lallemant est ici à l'arrière-plan : car ces premiers représentants de l'école ignatienne française sont étudiés surtout pour eux-mêmes et en fonction de saint François de Sales. C'est seulement dans le premier chapitre que l'auteur compare leur optimisme doctrinal avec le pessimisme, — purement verbal, nous assure-t-on, — du P. Lallemant.

La deuxième section porte un titre qui surprendra plus d'un lecteur : « Saint François de Sales, le premier des grands ignatiens du XVII[e] siècle. » D'après le R. P., en effet, le grand évêque de Genève « ne doit à aucun spirituel autant qu'au Fondateur de la Compagnie de Jésus ». Non seulement dans le domaine de la théologie dogmatique, mais encore dans celui de la mystique, « saint François de Sales n'est pas moins ignatien que Lallemant ». On peut se demander si l'auteur ne s'est pas laissé éblouir un peu trop par le fallacieux exposé de la doctrine salésienne que nous a présenté naguère M. Francis Vincent.

Le R. P. Pottier se montre, en effet, un chaud partisan de M. Vincent, dont il aime à louer le « maître ouvrage ». Ce n'est pas qu'il adopte toutes les conclusions qui se dégagent de ces théories hasardées. Il en rejette les conséquences les plus extrêmes. C'est ainsi qu'il abandonne M. Vincent quand celui-ci prétend qu'il est aussi normal de se sanctifier dans le monde que dans la vie religieuse, que la mortification n'est pas tellement nécessaire pour arriver à la perfection ; que l'oraison mentale passe avant les sacrements comme moyen de sanctification ; que le péché est un mal, non pas parce qu'il offense Dieu, mais parce qu'il nous fait du mal à nous.

Le troisième volume s'occupe principalement de la spiritualité bérullienne. Après ce que nous avons dit des théories personnelles du R. P. Pottier, on ne sera pas étonné que l'auteur n'aime pas Bérulle. Il ne se contente pas de n'être pas de son avis, il cherche à le diminuer autant que possible : ce qu'il a de bon, il le doit aux

Exercices de saint Ignace, ce qui lui appartient en propre n'est que semi-illuminisme et semi-quiétisme ; bien loin d'avoir exercé une influence sur les plus grands spirituels de la Compagnie de Jésus, c'est lui qui s'est mis à l'école des Jésuites.

C'est ici surtout que, pour employer l'expression de l'auteur lui-même, « exposés doctrinaux et discussions glissent au plaidoyer *pro domo* ». Ses théories sur la grâce et sur la vie spirituelle lui font découvrir du quiétisme là où il n'y a que la plus pure doctrine traditionnelle et thomiste. Pour expliquer le prétendu semi-quiétisme bérullien, il rappelle la liaison du jeune Bérulle avec Benoît de Canfeld. Or, nous dit-il, « la *Reigle de perfection* de Benoît de Canfeld fut mise à l'Index comme entachée de quiétisme ». Il y a là un malentendu. Ce qui a été mis à l'Index en 1689, ce n'est pas la *Reigle de perfection* de Canfeld, mais uniquement la traduction italienne parue à Viterbe en 1687. Autant vaudrait dire que le B^x Ruysbroeck est à l'Index, parce que la traduction française des *Noces spirituelles* par Maeterlinck a été condamnée. Au surplus, rien ne prouve que cette traduction italienne de Canfeld a été condamnée « comme entachée de quiétisme » ; le décret du Saint-Office, rapporté par Bossuet (1), ne le dit pas. On est donc en droit de supposer qu'il l'a été comme pouvant être interprété dans un sens quiétiste.

Pour montrer que Bérulle n'a pu exercer aucune influence sur Lallemant et les autres spirituels de la Compagnie, le R. P. Pottier en appelle aux dates. Les *Grandeurs de Jésus* ne parurent qu'en 1623, et les Œuvres complètes de Bérulle en 1644. N'est-ce pas oublier que les grandes idées directrices du bérullisme se propagèrent bien avant la publication des *Grandeurs*? La meilleure preuve que ces idées étaient connues dans la Compagnie bien avant 1623, c'est qu'elles y suscitèrent, du moins

(1) *Œuvres complètes de Bossuet*, éd. Lachat, t. XVIII, p. 702.

chez un certain nombre, une opposition violente. C'est précisément cette opposition qui donna naissance en 1623 aux *Grandeurs de Jésus*.

Les réserves que nous venons de faire ne doivent pas faire méconnaître la réelle importance des publications du R. P. Pottier. Nous aimons à le répéter : Quiconque voudra étudier plus à fond le P. Lallemant et les grands spirituels de son temps, leurs sources et leur influence, ne pourra se dispenser de recourir à ses livres. Le texte de la *Doctrine spirituelle*, tel que le R. P. l'a publié avec un soin si attentif, s'impose désormais aux chercheurs. Dans les trois volumes de son *Essai de théologie mystique comparée* ils trouveront une mine abondante de textes, souvent peu connus, des auteurs les plus divers. Pour connaître en particulier l'histoire posthume de ces auteurs et l'interprétation qu'on leur donne dans certains milieux, l'ouvrage est absolument indispensable. Quelle que soit l'opinion que l'on adopte soi-même, il faudra nécessairement tenir compte de celle qui y est proposée.

Nous ne pouvons mieux terminer qu'en rapportant ici et en faisant nôtres les réflexions suivantes, suggérées au R. P. par le livre de M. Vincent; elles serviront d'excuse à ces trop longues remarques : « Quand tel trait paraît trop appuyé, ou que tel autre semble présenté sous un jour douteux, l'auteur est le premier, nous le savons, à désirer le surcroît de lumière qui jaillit d'une discussion amicale. Faut-il répéter qu'en exprimant ici quelques jugements différents des siens, nous ne cédons aucunement à l'esprit de chicane : nous voulons seulement donner à ces études arides plus de vie, plus d'actualité, plus d'intérêt, plus de vérité. La vérité, le lecteur la saisira peut-être à côté ou au-delà de ses vues et des nôtres : nos efforts communs y auront aidé. »

Dom J. Huijben, O. S. B.

Vie de sainte Marine

Le manuscrit que voici vient sans doute de l'abbaye de Moissac, dont les archives, qui étaient fort riches, furent éparpillées au XVII[e] siècle. Il a été découvert en septembre 1916, dans les Archives de Lauzerte (Tarn-et-Garonne). Il est sur parchemin, et sert de couverture à l'un des registre de l'État-civil (GG[3], Notre-Dame des Vaux, 1636-1665, n°2). L'écriture, carolingienne, est du IX[e] ou du X[e] siècle. Le texte est disposé sur deux colonnes, au recto et au verso. Le titre est en capitale rustique; les majuscules du texte sont tantôt des capitales rustiques et tantôt des onciales. Le E initial est une onciale ornée d'entrelacs, enluminée de rouge, de vert et de jaune. Il y a des additions, interlinéaires et marginales, des lacunes et des corrections. Nous les indiquons de la manière suivante :

Addition interlinéaire : [fratrum]
Addition marginale : [[animo]]
Lacune avec conjecture : [*nec*]

La ponctuation (avec sa triple *punctio* : *ima, summa, media*) est assez confusément distribuée. Nous l'avons traduite en ponctuation moderne.

*
* *

La *Vie de sainte Marina* se trouve au livre II, chapitre 25, de l'*Histoire Lausiaque*, — non de l'*Historia Lausiaca* proprement dite, que Palladius composa vers 420 et qui a été éditée par dom Butler (*The Lausiac History*, 2 vol.,

1898-1904, Cambridge, apud « *Texts and Studios* », VI, 1, 2), et par A. Lucot (Palladius, *Histoire Lausiaque*, dans « *Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme* », Paris, Picard, 1912), — mais de cette rédaction dans laquelle l'*Histoire Lausiaque* s'est accrue d'une *Historia Monachorum in Ægypto* (œuvre ou latine de Rufin ou grecque de Timothée d'Alexandrie, vers 395-403), et que l'on désigne sous le nom de *Paradis des Pères*. Le texte grec de cet ouvrage est dans Migne, P. G., XXXIV, col. 995-1297; les versions latines sont données par Migne, P. L. LXXIII, pp. 1086-1218; LXXIV, pp. 243-382; et par Rosweyd, *Vitae Patrum*, l. VIII (1628). Une version syriaque, faite au VII^e^ siècle par le moine Anan-Ishô, a été traduite en anglais par Wallis-Bridge (*The Paradis of Fathers*, 2 vol.). De plus, la *Vie de sainte Marina* a été publiée par Surius, par les Bollandistes (d'après Rosweyd) (Acta SS. Julii IV, 286-287) et par M. Clugnet (Revue de l'Orient chrétien, VI, 1901, pp. 360-378). Une recension nouvelle a été découverte récemment à la Bibliothèque de l'abbaye d'Heihgenkreuz et publiée dans les *Analecta Bollandiana*, t. XLVI, fasc. I et II (cf. *Vie Spirituelle* fév. 1929, Etudes et Documents, p. 278).

Le texte de Lauzerte se distingue de tous les textes cités ci-dessus par des variantes assez importantes parfois. Il est un des rares qui, dans la phrase du début, indiquent le nom de Marina. Il ne donne pas la *cauda*, que portent les Bollandistes.

TRANSITUS S. MARINAE

Recto

1^re^ colonne Erat autem quidam homo [secularis] in civitatem habens hunicam filiam parvulam [nomine marinam]. Ipse vero converti cupiens commendavit eam cuidam parenti suae et habiit in monasterium. Qui longe erat de civitate stadia milia triginta i . Et ingressus

monasterium perficiebat omne opus quod erat monasterii, ita ut abbas ejus amplius eum quam ceteris qui in monasterio erant diligeret eo quod fidelis esset et obediens. Contigit autem post aliquod tempus ut recordaretur caritatem filiae suae, cepit tristari et affligi intra se. Et cum permultos dies [h]oc faceret, vidit quoque eum abbas ejus tribulantem, et dixit ei : Quid habes, frater, quod [sic] tristis ac amarissimus ambulas? Dic mihi, et deus qui consolat omnes dabit tibi [auxilium]. Et tunc ille procidens cum lacrimis ad pedes ejus, dixit ad eum : Habeo unicum filium in civitate, quem reliqui parvulum et recordatus affligor propter eum. Et noluit illi indicare, eo quod puella esset. [[Et nolens eum abbas dimittere quia necessarius erat in monasterio.]] Dicit ei abbas : Diligis eum. Vade adduc eum in monasterio et hic esset tecum. Et habiit, et adduxit eum in monasterio. Dicebatur autem marina, et mutavit ei nomen pater ejus marinum. Et dedit eum ad discendas litteras infra monas-
2e colonne terium | et erat cum patre suo, et nullus cognovit de fratribus eo quod puella esset, sed vocabant eam omnes marinum. Et cum etsset annorum quattuordecim cœpit eam docere pater ejus excubiam domini, et dixit ei : Vide, filia, ne agnoscat aliquis misterium tuum usque in finem tuum. Et sollicita sis ab insidias inimici et ne seducaris ab eo, et iste sanctus monasterius videatur soliu in conspectu Christi et sanctis et angelis ejus, ne cum impius aeterna dampnatione accipiamus. [Ista] et alia multa docebat eam per singulos dies de regno dei. Dum esset annorum sedecim defunctus est pater ejus; remansit autem sola in cella patris sui, et observabat ipsa rem in omnibus doctri-

nis patris sui. Et erat obediens in omnibus in monasterio [[et abbati suo ita ut ab omnibus diligeretur. Aberant autem in monasterio par]] boum et carrum, quia vicinum habebat mare ubi erat imperium (1) milia.

Et ibant monachi, et offerebant que necessari[*a erant mona*]sterio. Una vero die, dicit ei abbas : Frater marine, quare et tu non vadis cum fratribus et adiuvas eos? Et respondens ait : Jussisti pater, et ego ita facio. Erat autem [*i*]n ipso imperio panducius nomine, et cepit frater marinus frequenter pergere cum carro, [[et si quan]]do fiebat tardior [hora] ad revertendum, manebat in ipso pandocii [[domum cum ceteris monachis ;]] Panducius autem habebat filiam virginem et contigit ut per insidias inimici ingressus miles concubuit cum ea, et concepit de illo milite. Et dum cognitum fuisset a parentibus ejus ceperunt af[[fligere puel]]lam dicentes : Dic nobis de quo concepisti.

Respondens eis dixit : De illo monacho qui dicitur frater marinus, qui hic frequenter cum carro manebat, ipse oppressit me et [[concepi]].

Et statim perrexerunt parentes ejus ad monasterium, et dicunt abbati : Ecce domine abba quid fecit monachus tuus marinus; quomodo decepit filiam nostram. Dicit eis abbas : | Sinite, videamus si vera sunt quae dicitis.

Verso 1re colonne

Et iussit eum vocari. Et veniente eo, dicit ei abbas : Frater marine, tu hoc scelus operatus es in filiam istorum? Stans vero diutius, et cogitabat intra se, et ingemescens dixit :

Peccavi, pater, pœnitentiam ago, feci pecca-

(1) pour *emporium*.

catum, ora pro me. Ad iracundiam vero comotus abbas, iussit eam contundi et affligi. Et ait : In veritate dico quia tu qui hoc malum operatus es non permanes in hoc monasterio. Et proiecit eum foras. Ipsa vero nulliunquam confessa est misterium suum, sed abiens iactavit se ante ianuam monasterii, et angebat super tantam pœnitentia, affligens se tanquam si ipsa peccasset. Et ab ingredientibus fratribus postulabat ut una bucella panis sui daretur. Hoc agens per tres annos non r[*ece*]ssit ante ianuam monasterii. Pandocii vero filia peperit filium masculum et ablactavit eum et adduxit eum in epu ante ianuam monasterii. Et [*dicit ei : Ecc*]e frater marinae quomod[*o*] [tu] nosti nutri filium tuum. Et reliquit eum illi et habiit. Sancta [*autem*] virgo accipiens eum tanquam proprium filium suum, De ipsa bucella panis quam petebat [[ab introeuntibus monasterium]], nutriebat filium alienum. Factum est autem per alios duos annos. Post modum vero videntes fratres marinam com[*puncti ingressi ad abba*]tem, rogare ceperunt ut reciperet eum in monasterium dicentes : Indulge, abba, et suscipe fratrem marinum. Ecce quinque annis quod in penitent[*ia ante ianuam mona*]sterii iac[*et et non rece*]ssit unq[*uam hinc*]. Suscipe eum in pœnitentiam, sicut Dominus noster ihesus xristus praecepit. [Vix] autem imposuerunt ei ut eum reciperet. [[Et iussit eum ingredi monasterium]], et vocavit eum ad se et ait ei : Pater tuus vir sanctus quod tu nosti, [et] parvulum introduxit te in hoc monasterio, et non est operatus nichil mali sicut tu cogitasti et fecisti.

Neque aliquis in hoc monasterium fecit. |

2e *colonne* Nunc autem ingressus es modo cum filio tuo
quem de adulterio habu[isti]; vade oportet, te
pœnitentiam agere, grave enim peccatum
fecisti. Et hoc tibi jubeo : ut omnes munditias
monasterii tu solus facias cottidie, et aqua ad
necessaria [fratrum] tu deportes et calciamen-
ta in omnibus per singulos dies tu purifices.
In hoc enim habebis meam gratiam. Sancta
Virgo libenti [[animo cun]]cta suscipiens,
omne opus quod iussum fuerat perficiebat.
Contigit autem infra paucos dies dormire eam
in domino. Euntes fratres nunciaverunt ab-
bati dicentes : Frater autem marinus defunc-
tus est. Dicit eis abbas : Videte fratres qualis
peccator fuit ut [*nec*] pœnitentiam meruit,
sed tamen ite, lavate eum, et sepelite longe
a monasterio. Euntes autem ut lavarent eum
agnoverunt quia femina erat. Obtundentes
pectora sua clamabant : O quan[*ta et qua*]lis
conversatio, et paciencia [sancta] [*inve*]nta
est in e[*a cuiu*]s misterium nullus cognovit, et
sic a nobis afflicta fuit. Venientes autem cum
lacrimis, dicunt abbati : Abba veni, et vide
fratrem marinum. Dicit eis : Qui est fratres.
Dicunt ei iterum : Festina et vide mirabilia
dei et quid de te agis. At ille territus perre-
xit, et venit usque ad corpus ejus. Et levan-
tes pallium, unde erat cohoperta, vidit quod
femina erat et Mox ce[*cidit*] et capud suum
percuciebat [*in terram*], vociferabat dicens :
Coniuro [*te*] [domina] per dominum meum
ihesum xristum, ne me contemnas ante cons-
pectum domini tui eo quod af[[fli]]xi te. Tu
domina nihil confessa es, non dixisti minister-
rium tuum et ego non cognovi in veritate sanc-
tam conversationem tuam. Et iussit sanctum
corpus intra monasterium in ipso oratorio

sepeliri. Eadem autem die puella que ei crimen impos[[uerat arrepta est]] a demonio et venit ad monasterium, et confitebatur crimen
145 quod commiserat et de quo concepisset. In septima die passionis ejus in domino, infra oratorium liberata est a demonio.

Là s'arrête le manuscrit de Lauzerte. Voici, d'après le texte des Bollandistes, la fin de l'histoire.

Audientes autem qui erant in ipso emporio et vicina monasteria mirabilia quae facta fuerant, accipientes cruces et cereos, cum hymnis et canticis et psalmis, benedicentes Deum, venerunt in eodem monasterio, et oratorium ingressi ubi corpus ejus requiescebat, benedixerunt Deum. Ubi usque modo Christus orationibus sanctae Virginis multa facit mirabilia ad laudem nominis sui. Qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

E. Decahors.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XX

AVRIL 1929-SEPTEMBRE 1929

Études

(Anonyme). — La semaine des Exercices 73
H. Bremond. — Saint Ignace et les Exercices 1, 73, 147
R. Garrigou-Lagrange. — L'amour pur et les principes de S. Thomas 229
— Confirmation de la solution thomiste du problème de l'amour . 265
J. Huijben. — La spiritualité française au XVII[e] siècle . . . 290
Lt. Lajeunie. — La théologie des « Documents nationaux » . 114
I. Mennessier. — Mystiques et psychonévrosés. 191
G. Rabeau. — La fantaisie comique et la grâce de Dieu : saint Philippe de Neri. 201
J. Rolland. — La grâce capitale du Christ 48

Documents

E. Decahors. — Vie de sainte Marine 305
Jérôme de la Mère de Dieu. — La terminologie mystique . 280
A. Saudreau. — Pour fixer la terminologie mystique . . . 129
J. Schryvers. — La terminologie mystique 283

Bibliographie

Y. de Mohon. — Le don de Sagesse. 120
Notes bibliographiques. 126, 197